

Hak Berkeyakinan dalam Tatanan Hukum

Oleh: Nurainun Mangunsong *

Abstract

Religious right and faith are fundamental terms in religious life in Indonesia. As a religious community that is in the basic frame of the Pancasila state, then the society must give respect and guarantee protection for the followers of different religions and faiths. Therefore, the faith must be stand in line with religion. If not then the injustice will keep coloring nation's constitutional life of Indonesia and become blurry print as a nation upholds Bhineka Tunggal Ika.

Abstrak

Hak beragama dan berkeyakinan merupakan terma fundamental dalam kehidupan beragama di Indonesia. Sebagai masyarakat religius yang berada dalam bingkai dasar negara Pancasila, maka penghormatan dan jaminan perlindungannya merupakan satu keniscayaan. Karena itu, berkeyakinan harus berdiri sejajar dengan keberagamaan. Jika tidak maka ketidakadilan akan terus mewarnai kehidupan konstitusional bangsa Indonesia dan menjadi cetak buram sebagai bangsa yang menjunjung Bineka Tunggal Ika.

Kata kunci: hak asasi manusia, hak beragama, konstitusional.

A. Pendahuluan

Salah satu kado istimewa yang lahir dari rahim reformasi adalah penganugerahan terhadap hak-hak asasi manusia (HAM) yang cukup moderat setelah sekian lama terpasung oleh kediktatoran rezim Soeharto melalui berbagai macam bentuk regulasi dan aksi. Kebebasan yang secara formil dimanifestasikan dalam UUD RI 1945 (Amandemen) yang begitu luas dan elegan, tak ayal disambut suka cita bahkan euforia yang belakangan kerap menimbulkan gesekan-gesekan sosial beragama yang cukup memprihatinkan.

Secara materiil, Amandemen UUD 1945 terkait dengan HAM merupakan hasil kompromi dan langkah konvergentif terhadap sekian konvensi HAM internasional dan ketentuan HAM sebagaimana diatur dalam KRIS 1949 dan UUDS 1950. Pada tataran internasional sendiri, wacana HAM telah berkembang cukup signifikan setelah revolusi politik yang terjadi di Eropa yang kemudian diikuti pula oleh revolusi industri. Sejak diproklamirkannya The Universal Declaration of Human Right tahun 1948, telah tercatat dua tonggak historis lainnya dalam petualangan

* Dosen Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. E-mail: nura1n@yahoo.co.id

penegakan hak asasi manusia internasional. *Pertama*, diterimanya dua kovenan (*covenant*) PBB, yaitu yang mengenai Hak Sipil dan Hak Politik serta Hak Ekonomi, Sosial dan Budaya. Dua kovenan itu sudah dipermaklumkan sejak tahun 1966, namun baru berlaku sepuluh tahun kemudian setelah diratifikasi tiga puluh lima negara anggota PBB. *Kedua*, diterimanya Deklarasi Wina beserta Program Aksinya oleh para wakil dari 171 negara pada tanggal 25 Juni 1993 dalam Konferensi Dunia Hak Asasi Manusia PBB di Wina, Austria. Deklarasi yang kedua ini merupakan kompromi antar visi negara-negara Barat dengan pandangan negara-negara berkembang dalam penegakan hak asasi manusia. Perkembangan HAM Internasional ini merupakan manifestasi lebih lanjut dari konsepsi hak naturalis yang berciri universal yang kemudian mengalami positivisasi guna menjawab keberlakuannya dalam lintas regional dan nasional.

Di Indonesia, hasil ratifikasi dari sekian kovenan di atas melahirkan sejumlah aturan HAM seperti UU No. 7 Tahun 1984 tentang Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi Terhadap Perempuan, UU No. 9 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia, UU No. 23 Tahun 2003 tentang perlindungan Anak, UU No. 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan KDRT (Kekerasan dalam Rumah Tangga), dan UU No. 12 Tahun 2005 tentang ratifikasi Kovenan Internasional tentang pemenuhan hak-hak sipil dan politik dari seluruh warga negara tanpa kecuali. Ratifikasi kovenan internasional ke dalam regulasi hukum di Indonesia termasuk Amandemen UUD 1945 tersebut jelas membawa implikasi sosio-yuridis manifestasi HAM warga Indonesia tak terkecuali HAM beragama yang belakangan ini cukup kompleks bahkan menyita perhatian seluruh dunia. Hal demikian bisa terjadi karena menurut John Stuart Mill, agama atau perselisihan iman di antara orang per orang merupakan fakta umum yang kerap mengalami ketidakadilan.¹

Ditambahkan pula oleh Wim Beuken dan Karl-Josef Kuschel² bahwa fenomena kekerasan sosial yang terjadi meski tidak semua berbasis agama, akan tetapi kenyataannya banyak sekali kekerasan yang terjadi atas nama agama. Seperti, teror atas nama jihad, pengeboman oleh fundamentalis Kristen, Katolik, dan salah satu sekte di Jepang, pembunuhan oleh pengikut Hindu dan Budha, pembantaian di Afrika, perang antar umat Katolik, Ortodoks dan Muslim, kekerasan di kalangan internal Muslim antara komunitas sempalan dan Muslim ortodoks, Penindasan terhadap keadilan sosial di Amerika Latin, dan lain sebagainya. Menurut Wim Beuken *et.al*, tak dapat dipungkiri bahwa berakhirnya

¹Karen Lebacqz, *Six Theories of Justice* (Indiana Polis: Augsburg Publishing House, 1986), p. 20.

²Wim Beuken dan Karl-Josef Kuschel (et al), dalam *Religion as a Source of Violence?* (New York: Maryknoll, SCM Press Ltd and Orbis Books, 1997), p. v

Perang Dingin dan konfrontasi antara Timur dan Barat pada dekade terakhir ini telah menimbulkan revolusi politik yang luar biasa yang berimbas juga pada eskalasi kekerasan agama. Konflik etnis, nasional dan sosial meletus di hampir semua belahan dunia, di mana dalam setiap kawasan agama memainkan peran yang membahayakan. Konflik semakin meningkat ketika agama menjadi sumber langsung kekerasan.

Di era globalisasi bentuk kekerasan agama berupa terorisme muncul justru sebagai bentuk perlawanan dominasi ekonomi dan *super power* negara-negara maju yang telah menciptakan kesenjangan dan ketidakadilan tatanan global itu sendiri. Proses-proses globalisasi yang terjadi di tengah krisis ekonomi negara-negara berkembang dan krisis identitas kebangsaan semakin memicu pertarungan ideologis dengan agama sebagai alatnya. Hal ini dikatakan A.M. Hendropriyono³ dalam karyanya *Nation State di Masa Teror*, dan diperkuat oleh pandangan Bahmueller⁴ yang menyebutkan beberapa faktor yang berpengaruh dalam proses demokratisasi: (1) *the degree of economic development*, (2) *a sense of national identity*, (3) *historical experience* and (4) *element of civic culture*.

Konstataasi yang layak diperhatikan adalah sinyalemen dari Naisbitt, bahwa di era globalisasi tersebut akan muncul suatu kondisi paradoks, di mana kondisi global diwarnai dengan sikap dan cara berpikir primordial, bahkan akan muncul suatu gerakan *Tribalisme* yaitu suatu gerakan di era global yang berpangkal pada pandangan primordial yaitu fanatisme etnis, ras, suku, agama, maupun golongan. Bahkan Huntington⁵ dalam *The Clash of Civilization* menegaskan bahwa tidak menutup kemungkinan akan terjadinya suatu benturan peradaban yang berakibat pada adanya konflik horizontal. Bahkan ditambahkan oleh A.M. Hendropriyono, bahwa pada panggung politik dunia benturan peradaban itu mencapai klimaksnya antara dua peradaban besar yaitu fundamentalisme politik Islam dengan kekuasaan kapitalisme neoliberal dengan kekuasaan kerasnya (*hard power*) di bawah komando Amerika Serikat.⁶

Fakta di atas paling tidak menimbulkan dilema dan problematika terhadap manifestasi agama yang dalam ruang demokrasi di era global harus mendapat perhatian penuh secara konstitusional. Karena bagaimanapun juga, persoalan yang satu ini merupakan aktualisasi

³Hendropriyono, A.M., *Nation State di Masa Teror* (Semarang:Penerbit Rumah Kata, 2007), p. 6.

⁴Bahmueller, C.F. *Principles and Practices of Education for Democratic Citizenship: International Perspectives and Projects* (USA: Eric Adjunct Clearinghouse for International Civic Education, 1996), p. 12.

⁵ Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilization* (USA: Foreign Affairs, 1993), p. 22.

⁶ *Ibid.*

demokrasi dan konstiusionalitas negara bangsa yang beradab di mana semua manusia harus diperlakukan sama tanpa kecuali. Namun di sisi lain apresiasi terhadap demokrasi berarti tidak membenarkan sikap dan keputusan dunia yang tidak adil yang justru menjadi pemicu separatistis dan teroris dengan agama sebagai dakwaannya. Demokrasi kemudian menjadi ambigu dalam menjernihkan persoalan ini. Di satu sisi ia harus menjamin pluralitas tetapi di sisi lain justru mengabsurdkan pluralitas itu sendiri ke dalam singularitas globalisme.

Bagaimana filsafat hukum Islam memandang kompleksitas persoalan itu, khususnya terkait dengan manifestasi kebebasan berkeyakinan. Penelusuran ini penting untuk melacak kembali dasar atau makna hakiki kebebasan beragama intramuslim setelah mengalami metamorfosis ke dalam bentuk fiqh yang dalam perkembangannya dirasa demikian kompleks. Selain itu, posisi Islam dalam wacana ideologis tampak signifikan di tengah pergumulan dua ideologi yakni Islam teoris (Islam radikal) dan Islam Liberal (propaganda neoimperialis Barat). Meski *stereotype* itu tidak dapat dijelaskan secara metodologis, akan tetapi manifestasinya dapat terlihat dalam bentuk instrumentalistis seperti Politik Islam, Ekonomi Islam, Bank Syari'ah, Pendidikan Islam, dan gerakan-gerakan Front Pembela Islam yang banyak melakukan kekerasan.

B. Mendudukan Filsafat Hukum Islam dalam Membaca Realitas Problem

Sekilas sub judul di atas tampak tidak relevan dengan objek yang dibahas. Akan tetapi justru di situlah awal memulai kajiannya agar ketika bicara Islam atau mengkaji persoalan dari sudut filsafat Islam, kita tidak terjebak ke dalam historisme yang stagnan dan apologis bahwa filsafat Islam adalah sejarah filsafat Islam seperti seputar Mu'tazilah, Qodariyah, Jabariyah, dan aliran filsafat lainnya. Atau di bidang Fiqh atau hukum, filsafat hukum Islam selalu berhenti pada mazhab besar yang ada, seakan-akan tidak mungkin terbuka pemikiran lain di luar mazhab itu. Sebagaimana adagium sempit yang terkenal dengan "pintu ijtihad telah tertutup." Kritik ini kerap disampaikan HM. Amin Abdullah⁷ dalam berbagai tulisannya, salah satunya sebagaimana tertuang dalam pengantar buku Wacana Baru Filsafat Islam yang ditulis A. Khudori Soleh. Menurutnya, baik Muslim ataupun institusi Islam harus menempatkan filsafat Islam dalam ranah metodologis *problem solving*. Karena manifestasi filsafat tidak lain adalah satu dinamika berpikir dan memperbarui pemikiran agar realitas problem dapat dijawab dalam optik yang kontekstual, adil, dan humanis.

⁷ M. Amin Abdullah, "Filsafat Islam Bukan Hanya Sejarah Pemikiran," dalam A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), p. vii.

Dilematika yang dirasa sebagai akibat dalam melihat dan menempatkan filsafat ke dalam ranah hukum yang terkesan mendesakralisasi Al-Quran dan memprofanisasi hukum-hukum yang *muhkamat* adalah sikap-sikap pecundang yang justru dapat menarik diri Islam dari realitas global yang sesungguhnya. Trauma yang kemudian melahirkan sikap divergensi antara filsafat dan agama tidak lain karena keterjebakan umat Islam di dalam memandang perbedaan pandangan yang muncul di Abad Pertengahan Islam antara al-Ghazali yang pada saat itu mewakili Sunni Asy'ariyyah dan Ibn Sina seorang saintis yang banyak menggunakan nalar filosofnya dalam memperkuat agama atau keyakinannya. Perlu disadari, bahwa kritik al-Ghazali terhadap konsepsi metafisika Ibn Sina tidaklah serta merta diarahkan pada seluruh kajian filosofinya termasuk logika dan *natural sciences*-nya.⁸ Sayangnya, umat telah terjebak apologis dan *a priori* atas konflik di situ. Jika ingin jujur, metode-metode keilmuan dengan mengedepankan nalar rasio ketimbang wahyu (sebagai karunia Tuhan) tidak hanya monopoli Ibn Sina melainkan juga tokoh lain seperti Farabi dan Ibn Rusdh. Hasil dan komitmen pencarian kebenaran itu menempatkan mereka sederet dengan filosof-filosof Barat.⁹

Karena itu, guna menghindari kejumudan fikiran, maka penelitian terhadap seluruh karya al-Ghazali dan karya ilmuan lain seperti Ibn Rusdh (*taba'ut al-taba'ut*, misalnya) penting dilakukan. Sudah seharusnya pula berbagai elemen dan institusi pendidikan Islam baik yang tradisional seperti pondok-pondok pesantren ataupun modern seperti madrasah atau *Islamic center* di berbagai strata untuk membenahi cara pandang keilmuan agama, khususnya perkembangan keilmuan itu dalam konteks filsafat. Hal

⁸ M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, cet. Ke-3 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), p. 229-234. Lihat juga dalam Abdul Maqsum Abdul Ghani Abdul Maqsum, dalam *Agama dan Filsafat (Kajian terhadap pemikiran Filosof Andalusia Ibnu Masarrah, Ibnu Thufail dan Ibnu Rusdh)*. Terjemahan, Kuswaidi Syafi'ie (ed.) (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), p. 1-13. Apa yang dikatakan M. Amin Abdullah sejalan dengan yang dikemukakan Abdul Maqsum Abdul Ghani Abdul Maqsum, bahwa pepaduan agama dan filsafat sudah menjadi objek dan tuntutan dunia Islam. Meski semula, pasca transformasi filsafat Yunani ke dalam dunia Islam mengalami penolakan dan tantangan hebat teruma dari kaum yuris atau fuqohah, akan tetapi filsafat sendiri justru bukanlah ingin mereduksi kebenaran agama melainkan memperkuat makna, hikma kebenaran agama itu sendiri bagi manusia.

⁹ Di era Ibn Sina berkembang pula filsafat yang berpadu dengan mistik atau sifisme seperti yang terlihat dalam karya Ibn Rusdh, Suhrawardi (1153-1191 M) dengan ajaran *isyrāqi* (Illuminasi), Ibn Arabi (1165-1240 M) dengan doktrin *nahdat al-wujud*, Mulla Sadra (1570-1640 M) dengan konsepnya tentang *hikmah al-muta'aliyah*. Hal itu berbeda dengan al-Ghazali yang justru kental nuansa rasionalitasnya sehingga *a priori* di dalam memandang teks-teks. Lihat M. Amin Abdullah, "Filsafat Islam Bukan Hanya Sejarah Pemikiran," ..., p. xxiv.

ini sebagaimana dipertegas oleh Fazlur Rahman¹⁰ sebagaimana dikutip HM. Amin Abdullah,

"Philosophy is, however, a perennial intellectual need and has to be allowed to flourish both for its own sake of other disciplines, since it inculcates a much-needed analytical-critical spirit and generates new ideas that became important intellectual tools for other sciences not least for religion and theology. Therefore a people that deprives itself of philosophy necessarily exposes itself to starvation in term of fresh ideas—in fact it commits intellectual suicide."

Artinya, dalam melihat realitas problem, maka filsafat merupakan alat intelektual yang terus menerus diperlukan. Karena itu, keberadaan filsafat dapat berkembang, baik untuk filsafat itu sendiri atau pengembangan ilmu yang lain. Penggunaan filsafat sebagai metodologi kritis analitis akan mampu melahirkan pemikiran-pemikiran baru yang kontekstual tidak terkecuali persoalan agama atau teologi. Karena itu dapat dipastikan, bahwa ketika orang berhenti berfilsafat, maka ketika itu juga ia akan mengalami kelesuan, kejumudan, stagnasi, dan bunuh diri intelektual (dalam istilah HM. Amin Abdullah).

Bagaimanapun juga nilai taktis dan strategis ini merupakan manifestasi filsafat pada pencarian kebenaran yang sangat luas melampaui kebenaran segala sesuatu yang ada sampai ke taraf pencarian makna yang hakiki.¹¹ Karenanya ia membutuhkan proses berpikir yang radikal sampai ke akar-akarnya dan mendalam, bahkan melampaui batas-batas fisik atau mengonvergensi baik dimensi eksoteris maupun esoteris atau makrokosmos maupun mikrokosmos. Jika orientasi kritis analytis persoalan hanya menyandarkan pada pendekatan hukum Islam atau syari'ah, maka orientasi kajian ini terbatas pada dimensi eksoteris yakni aspek-aspek normatif ataupun yuridis tingkah laku manusia semata. Padahal, akar persoalan hukum, misalnya, tidak hanya hukum *per se* melainkan menyangkut persoalan lain yang sangat kompleks dan menyentuh bidang keilmuan lain. Di sini kemudian urgensinya manifestasi filsafat justru integral dengan kajian ilmu-ilmu yang lain (multidisipliner atau interdisipliner) yang saat ini banyak dilirik sebagai model pembelajaran di berbagai institusi pendidikan, utamanya perguruan tinggi. Model pembelajaran integratif atau interdisipliner tersebut tidak lain merupakan kajian filsafat ilmu yang ingin menjawab persoalan-persoalan mendasar yang tidak terjawab melalui ilmu hukum atau syari'ah *per se*.

Dalam khazanah filsafat Islam, dikenal tiga macam metodologi berpikir, yakni *bayani*, *irfani*, dan *burhani*. *Bayani* adalah sebuah model metodologi berpikir yang didasarkan atas teks. Teks sucilah yang

¹⁰ *Ibid.*, p. Viii.

¹¹ Abdul Ghofur Anshori, *Filsafat Hukum* (Gadjah Mada University Press, 2006), p. 2.

mempunyai otoritas penuh untuk memberikan arah dan arti kebenaran, sedangkan rasio hanya berfungsi sebagai pengawal bagi teramankannya otoritas teks tersebut.¹² *Irfani* adalah model metodologi berpikir yang didasarkan atas pendekatan dan pengalaman langsung (*direct experience*) atas realitas spiritual keagamaan.¹³ Karena itu, berbeda dengan sasaran bidik *bayani* yang bersifat eksoteris, sasaran bidik *irfani* justru aspek esoteris atau bagian batin teks, dan karena itu, rasio digunakan untuk menjelaskan pengalaman-pengalaman spiritual tersebut. *Burhani* adalah model metodologi berpikir yang tidak didasarkan atas teks maupun pengalaman, melainkan atas dasar keruntutan logika.¹⁴ Pada tahap tertentu, keberadaan teks suci dan pengalaman spiritual bahkan hanya dapat diterima jika sesuai dengan aturan logis.¹⁵ Hal itu sejalan dengan kaedah *ushul, al-'aql qabl wurud as-sam* (akal sebagai pedoman sebelum kedatangan Al-Quran) dalam tradisi Mu'tazilah, atau *ushul wa muqaddimah aqliyah* dalam tradisi Asy'ari. Dimensi penalaran (*aql*) yang semula kurang mendapat perhatian dan bahkan menimbulkan polemik dan kebuntuan di kalangan Islam, dapat dijumpai oleh al-Ghazali melalui Ilmu Manthiq. Ilmu Manthiq inilah dalam metodologi *burhani* dapat digunakan dalam menyelesaikan persoalan-persoalan keagamaan kontekstual dengan mendasarkan pada kaedah *ushul, al-muhafazhah 'ala al-qadim ash-shalih wal-akhdz bil jadid al-aslah* (mempertahankan sesuatu yang lama yang baik dan mengambil sesuatu yang baru yang lebih baik).¹⁶

Ketiga model epistemologi itu dalam perkembangannya telah menunjukkan keberhasilan masing-masing. Nalar *bayani* telah memberi kontribusi bagi pengembangan disiplin fiqh dan teologi, *irfani* telah melahirkan teori-teori besar dalam sufisme, sementara *burhani* telah menyampaikan filsafat Islam dalam puncak pencapaiannya. Namun dalam manifestasinya, ketiga metodologi ini tetap dibutuhkan penyatuan dalam sebuah jalinan sirkuler. Karena bagaimanapun juga, pendekatan secara parsial tidak menghasilkan apa-apa kecuali penyempitan ruang optik keilmuan tanpa mengenyampingkan keunggulannya. Seperti yang terlihat pada model pemikiran *bayani* ketika interpretasi teks-teks berada dalam ranah multiinterpretasi di antara komunitas yang pluralis. Biasanya masing-

¹²M. Amin Abdullah, "Filsafat Islam Bukan Hanya Sejarah Pemikiran," ..., p. ix.

¹³Dalam tradisi eksistensialisme Barat, model *irfani* ini dikenal dengan istilah preverbal, prereflective consciousness atau prelogical knowledge. Lihat Robert C. Solomon, *From Rationalism to existentialism: the Existentialist and Their Nineteenth-Century Backgrounds*, (New York: Herper & Row Publisher, 1972), p. 255.

¹⁴M. Amin Abdullah, "Filsafat Islam Bukan Hanya Sejarah Pemikiran," ..., p. ix.

¹⁵Metodologi yang ketiga ini dalam tradisi pemikiran Barat dikenal dengan rasionalisme.

¹⁶Ahmad Baso, *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal* (Jakarta: Erlangga, 2006), p. xvii.

masing komunitas representasi tafsir akan melakukan justifikasi tafsir subjektifnya melalui doktrinasi internal secara general melalui langkah *ijma'* meskipun doktrin itu tidak lagi kontekstual. Yang terjadi adalah saling *truth clime* seperti adagium "*right or wrong is my country*". Nalar bayani menjadi tertutup sehingga sulit diharapkan munculnya dialog yang sehat di tengah masyarakat yang pluralis keberagamaannya.

Kelemahan *irfani* adalah adanya kenyataan bahwa terma-terma seperti *ilham*, *kasyf*, *dlamir* dan psikognisis telah terlanjur terbakukan dan terinstitusionalisasikan ke dalam tarekat-tarekat mandiri atau *wirid-wirid* yang menyertainya sehingga menjadi terpositifkan dalam *identity*. Sayangnya, dalam watak sosial yang komunal tradisional, hal itu sangat sulit diubah. Karenanya, menurut HM. Amin Abdullah, perlu keberanian untuk mengembalikan citra positif epistemologi *irfani* ke visi awalnya yakni komprehensif, integral dan ilmiah. Demikian juga *burhani*, yang realitasnya hanya menonjolkan penalaran induktif-deduktif di mana dalam perkembangan pemikiran kontemporer sudah tertinggal. Karena itu, ketiganya harus saling bersimbiosis mutualistik dalam relasi penggunaannya. Ditambahkan pula oleh HM. Amin Abdullah¹⁷ bahwa tata kerja ketiga model epistemologi itu harus dilengkapi dengan metode hermeneutik. Metode hermeneutika yang semula lebih dikenal dalam pemaknaan dunia sastra dari tradisi Barat akan tetapi sebagai satu metode ia juga dapat digunakan dalam pemaknaan konteks teks-teks agama di dunia Islam.

Belakangan ini, hermeneutika memang sangat digandrungi dunia akademik, utamanya hukum dan teologis. Kedua bidang ini merupakan ranah teks undang-undang atau peraturan baik yang tertulis ataupun tidak tertulis dalam kitab-kitab (baik titah Tuhan atau kompromis manusia) sehingga selalu terkait dalam pencarian makna teks itu. Menurut Josef Bleicher,¹⁸ hermeneutika merupakan suatu teori atau filsafat tentang interpretasi makna. Namun, ia lazim dimaknai sebagai seni menafsirkan (*the art of interpretation*). Sementara Sudarto, sebagaimana dikutip Fahrudin Faiz,¹⁹ hermeneutika pada dasarnya adalah suatu metode atau cara untuk menafsirkan simbol yang berupa teks atau sesuatu yang diperlakukan sebagai teks untuk dicari arti dan maknanya, di mana metode hermeneutika ini mensyaratkan adanya kemampuan untuk menafsirkan masa lampau yang tidak dialami, kemudian dibawa ke masa sekarang.

¹⁷ *Ibid.*, p. xii.

¹⁸Josep Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), p. 1.

¹⁹Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani* (Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2002), hlm. 9 . Lihat juga Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), p. 85.

Secara historis, dalam tradisi kitab suci, hermeneutika sering dirujuk pada sosok Hermes, yang dianggap menjadi juru tafsir Tuhan. Sosok Hermes ini oleh Sayyed Hossen Nasr,²⁰ sering disebut sebagai Nabi Idris. Hermeneutika sebagai suatu pendekatan, umumnya membahas pola hubungan segitiga (*triadic*) antara teks, si pembuat teks, dan pembaca (penafsir teks). Dalam hermeneutika, seorang penafsir (*hermeneut*) dalam memahami sebuah teks – baik itu teks kitab suci maupun teks umum – dituntut untuk tidak sekedar melihat apa yang ada pada teks, tetapi lebih kepada apa yang ada di balik teks. Sebagaimana Ibnu Taimiyah misalnya, ia menyatakan bahwasanya proses yang benar dalam upaya penafsiran itu harus memperhatikan tiga hal: (1). Siapa yang menyabdakannya, (2). kepada Siapa ia diturunkan, (3) dan ditujukan kepada siapa.²¹ Dari sinilah, kata hermeneutika ini bisa didefinisikan sebagai tiga hal:

1. Mengungkapkan pikiran seseorang dalam kata-kata, menerjemahkan dan bertindak sebagai penafsir.
2. Usaha mengalihkan dari suatu bahasa asing yang maknanya gelap tidak diketahui ke dalam bahasa lain yang bisa dimengerti oleh si pembaca.
3. Pemindahan ungkapan pikiran yang kurang jelas, diubah menjadi bentuk ungkapan yang lebih jelas.

Hanya perlu disadari, bahwa dalam Islam, seperti yang diungkap Hasan Hanafi sebagaimana dikutip oleh Yudian Wahyudi dalam Kata Pengantar II: Hermeneutika Sebagai Pengganti Ushul Fikih?,²² bahwa penggunaan istilah tafsir Al-Quran yang kerap diganti dengan penyebutan hermeneutika Al-Quran mengandung makna yang berbeda atau memerlukan penjelasan khusus dari pengertian hermeneutika itu sendiri. Sebab, kata hermeneutika Al-Quran mengandung konsekuensi teologis yang berarti bahwa wilayah tafsir berada dalam konteks pewahyuan vertikal dari Allah kepada Nabi Muhammad melalui Malaikat Jibril. Secara teoritis kenabian, pemaknaan seperti itu jelas keliru. Karena dalam teori kenabian, proses penerimaan wahyu secara vertikal tersebut Nabi Muhammad semata-mata bertindak sebagai *passive transmitters*. Posisi Malaikat Jibril dan Nabi Muhammad sepenuhnya bertindak sebagai *recorders*, sehingga wahyu Allah bersifat *verbatim*. Atau dengan kata lain, Malaikat Jibril dan Nabi tidak melakukan tafsir terhadap pikiran Tuhan. Karena posisi itulah, Malaikat Jibril dan Muhammad dijuluki sebagai *al-amin*. Pengertian hermeneutika Al-Quran di sini harus dimaknai proses pewahyuan secara horizontal antara Nabi dengan umat dalam konteks

²⁰Sayyed Hossen Nasr, *Knowledge and Sacred* (New York State University Press, 1989), p. 71.

²¹Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani...*, p. 13.

²²Hasan Hanafi, *Hermeneutika Al-Quran?* (terjemahan), Yudian Wahyudi (Yogyakarta: Pesantren Nawesia Press, 2009), p. v-vi.

realitas sosial. Aktivitas hermeneutika berada dalam ranah itu dengan mengkaitkan tiga hal, kata Yudian, yakni *maqashid syari'ah*, *kebatib*, dan *mukhabbat* (yang tidak lain merupakan aktivitas ushul fikih).²³ Tanpa mengaitkan tiga hal itu, maka *mufassir* akan kehilangan kesadaran praktis, yang tak mampu membumikan Al-Quran dalam menjawab realitas problem. Pemecahan masalah-masalah sosial kontemporer, seperti keyakinan yang beragam, misalnya, harus dicari sumber naqliahnya, bagaimana konteks *ashabun nujul*-nya, dan tujuan-tujuan (*maqasid*) dari penetapan hukum yang ingin ditegakkan. Sebesar dan seaktual apapun persoalan itu, pasti akan terjawab dalam Islam. Akhirnya, Hukum Islam menjadi elastis dan humanis.

C. Kebebasan Berkeyakinan dalam Tatahan Hukum

Sejak zaman primordial atau manusia yang paling primitif, agama telah muncul dalam bentuk yang sangat sederhana yang terdapat dalam alam fikir dan khayal manusia ketika manusia berhadapan dengan keterbatasan dan ketidaktahuannya akan hakekat di balik kekuatan alam yang maha dahsyat. Alam primordial manusia memaknainya sebagai kekuatan (dinamisme), ruh-ruh (animisme), dan sekumpulan ruh yang memiliki kekuatan dalam bentuk kutub yang berlawanan dan berpasangan (politeisme), yang kemudian bermetamorfosis ke dalam bentuk yang sempurna dengan mewujudkan kebenaran kekuatan-kekuatan itu ke dalam institusi Ilahiyah atau Tuhan yang datang dari diri-Nya sendiri melalui kabar dari seorang Rasul dan melalui Kitab (Agama Samawi). Fenomena lain dari manifestasi agama diperlihatkan dengan ritus keagamaan yang semata-mata sebagai manifestasi budaya tanpa mengkaitkannya dengan peran Kitab di dalamnya. Hal ini yang menurut Durkheim di mana agama merupakan abstraksi dari solidaritas sosial.²⁴ Takrif agama dalam fungsi sosialnya, menurut Durkheim,²⁵ menganggap dan memperlakukan agama sebagai sistem keyakinan dan upacara (*rituals*) seraya mengacu pada yang suci yang mengikat orang bersama ke dalam kelompok sosial. Dengan takrif itu, maka agama dalam pengertian sosiologis sangat luas dan bukan monopoli Agama Samawi yang dalam praktik seperti di Indonesia telah mengalami reduksi di masa Orde Baru.

Dengan demikian, agama menjadi satu terma yang menarik dan mendasar bagi kehidupan umat manusia, akan tetapi sulit sekali mencari

²³ *Ibid.*, p. x.

²⁴ Elizabeth K. Nottingham, *Agama dan Masyarakat Suatu Pengantar Sosiologi Agama* (Jakarta: Radjawali Press, 1985), p. 4

²⁵ *Ibid.*

titik temu pengertian yang dirumuskan dari istilah agama itu sendiri.²⁶ Sementara itu, dalam agama (internal) sendiri masih terdapat beragam keyakinan yang semua berangkat dari perbedaan pemaknaan teks yang terkadang berkaitkelindang dengan sosial budaya dan politik yang mengitarinya. Perbedaan-perbedaan yang terkadang konvergentif, dan tak jarang pula kontradiktif muncul di masyarakat berhadap-hadapan sebagai perwakilan entitas sosial agama. Secara sosiologis, perbedaan dan persinggungan antar keyakinan itu merupakan takdir sosial yang sulit untuk dihindari. Sementara, ortodoksi Islam lebih memilih langkah pragmatis ketimbang mencari solusi yang berkeadilan. Alhasil, Islam yang direpresentasikan oleh institusi-institusi yang ada hanya berperan sebatas instrumen semata.²⁷ Pertanyaan kemudian, bagaimanakah sesungguhnya hukum memandang persoalan itu?

Islam merupakan ajaran dan tuntunan agung yang sejalan dengan fitrah manusia. Islam memiliki konsep dan landasan ideal, etik, dan universal yang menjamin kebebasan otentik manusia sebagai konsekuensi taqdir fitrah yang dimilikinya. Meski, latar suprastruktur maupun inprastruktur lingkungan sosial budaya ataupun ideologi manusia berpengaruh dan berbeda-beda, namun sejatinya fitrah akan mengawal kepada kebenaran dan kesucian. Karena itu, manusia bebas menjalani dan menentukan garis keyakinannya tanpa harus memaksakan dan menyeragamkan ketauhidan meski secara subjektif kebenaran itu *wahid*. Allah telah menegaskan hukum-hukum yang autentik seperti mubah dan halal,²⁸ sementara hal-hal yang haram,²⁹ Allah cukup membatasinya. Hal demikian dimaksudkan agar manusia tidak kehilangan kebebasan autentiknya. Karena itupula, pluralisme beragama merupakan satu keniscayaan sebagaimana yang diungkapkan dalam Quran Surat al-Ikhlas. Agama merupakan ranah teologis yang subyektif yang berhak memperoleh apresiasi secara objektif. Setiap orang berhak secara otonom mengekspresikan perjalanan spiritualnya menuju ke tahta Sang Khaliq berdasarkan tatanan sistem syari'at yang ditetapkan. Syari'at merupakan jalan menuju Tuhan. Bagaimana cara menempuh jalan itu, manusia diberi kebebasan untuknya. Jadi, hakekat syari'at adalah sarana bukan tujuan.

Menjadi persoalan kemudian, manakala syari'at dipahami sebagai pedoman yuridis baku baik dalam pengaturan ritus ke-Tuhanan maupun ke-Manusiaan. Persepsi demikian hanya masalah dalam ranah politik

²⁶ Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, cet, keenam (Jakarta: Radjawali Press, 2001), p. 16-22.

²⁷ Ahmad Baso, *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal* (Jakarta: Erlangga, 2006), p. xiii

²⁸ QS., Ali Imran:93

²⁹ QS., Al-An'am: 151-153

totaliteristik yang menghambakan keseragaman dan keharmonisan dalam rupa sosial agama yang homogen. Tapi tidak dalam ranah heterogenitas sosial suku, ras, dan agama seperti Indonesia. Hal ini sejalan dengan apa yang diungkapkan al-Syatibi bahwa tujuan syari'at dalam optik yang paling primitif tidak lain ialah untuk menyelamatkan seseorang dari hawa nafsunya hingga menjadi hamba Allah seutuhnya. Dalam optik yang progresif, tujuan syari'at sudah barang tentu menjadikan manusia sebagai *insan kamil* (*kehoirunnas anfa'uhum linnas*).

Dengan demikian, syari'at sebagai tuntunan semula bukan dimaksudkan membatasi kebebasan manusia melainkan ia lahir sebagai abstraksi kebebasan manusia dalam menentukan aturan hidup yang terbaik bagi tujuan hidupnya kelak. Meminjam istilah John Rowls, pembatasan hanya dibenarkan demi kebebasan itu sendiri.³⁰ Karena itu, di dalam syari'at terdapat tuntutan ideal dan praktis yang menyangkut keluesan dalam dimensi sosial, dan internasional sebagai komunitas yang diidealkan. Syari'at dalam relasi sosial kemudian kemudian menjadi Syari'at yang berbasis pada kontrak sosial yang meliputi aspek tauhid, ibadah, muamalah, dan akhlak.³¹ Baik prinsip, hukum, ataupun ajaran dasar tersebut merupakan syari'at yang bersumber dari Al-Quran, sunnah, ataupun ijma' dalam optik yang sangat manusiawi dan sosialistik.

Demikian pandangan ulama kontemporer dalam memahami syari'at. Karenanya, persoalan keyakinan sesungguhnya bukan monopoli Ilmu Kalam yang memandang keagamaan adalah wilayah sakral dan ideologi absolut yang eksklusif. Agama, bukan hanya merupakan jembatan vertikal manusia kepada Sang pencipta, melainkan terdapat aspek multidimensional di dalamnya dengan titik arah membentuk sebuah komunitas sosial yang *rahmatan lil'alamin* atau *insan kamil*. Seluruh jumbuh 'ulama sepakat tentang otoritas Allah selaku *al-Hakim*, dengan menempatkan otoritas Nash sebagai sumber hukum (*taklifi*).

Dasar penekanan *al-Hakim* itu sebagaimana ditegaskan dalam Al-Quran surat al-An'am ayat 57, surat al-Maidah ayat 47 dan 49, yang intinya menyatakan bahwa hak menetapkan hukum itu hanya milik Allah dan

³⁰Karen Lebacqz, *Six Theories of Justice* (Indianapolis: Augsburg Publishing House, 1986), p. 53. Atau dalam John Rowls, *Theory of Justice* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1971), hlm. 542. Dalam buku itu Rowls mengatakan bahwa, kebebasan bisa kemungkinan dibatasi dengan tujuan untuk memperkuat sistem total kebebasan. Kebebasan yang kurang atau setara pasti diterima bagi mereka yang kebebasannya kurang, utamanya karena hal itu akan memperkuat kebebasan mereka di masa depan.

³¹ Pengertian syariat di sini lebih luas, mencakup di dalamnya agama dalam fikih. Pandangan ini lahir dari pemikiran ulama kontemporer (*qaul jadid*). Sementara menurut ulama klasik (*qaul qodim*), antara syariat, agama, dan fikih dibedakan karena objeknya berbeda. Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqih* (terj) cet. ke-13 (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2010), p. 2

terdapat ancaman fasik bagi orang-orang yang tidak mematuhi. Namun, manakala persoalan keagamaan masuk dalam wilayah Nash yang umum (sehingga multitafsir) atau bahkan tidak terdapat pengaturan Nash di dalamnya, maka di antara 'ulama berbeda-beda dalam memandang persoalan otoritas itu. Kaum Asy'ariah berpandangan tetap meneguhkan otoritas Nash. Al Maturidiah dan Hanafiah berpandangan perlunya otoritas akal meski dibatasi otoritas Nash dengan jalan metode *istimbath* seperti di antaranya *qias*, *istihsan*, dan *istihsab*. Sementara Syiah dan Mu'tazilah memandang bahwa menonjolnya otoritas akal di sini karena akal mampu melihat dan membedakan *hasan li dzatib* (hal baik menurut zatnya) dan *qabih li dzatib* (hal buruk menurut zatnya), bahkan *baina hasan li dzatib wa qabih li dzatib* (di antara keduanya).

Kedua golongan ini masih berbeda memandang drajat akal. Syiah memandang, meski akal berperan tetapi ia tidak memiliki otoritas *taklifi* hukum (menetapkan/ membebaskan hukum), sementara Mu'tazilah sebaliknya. Menurut Imam al-Ka'bi,³² dalam hukum syara', peran akal hanya melahirkan hukum perintah dan larangan. Akal, apakah secara teoritis maupun praktis dapat menentukan yang masalah bagi manusia. Karenanya tidak akan terdapat mubah dalam hukum. Allah akan menghukum perbuatan orang-orang mukallaf berdasarkan niat dan tujuan sikap tindaknya. Keberanian Mu'tazilah ini didasari latar historis di mana peran akal lebih dulu digunakan sebelum diturunkannya Nash. Dalam konteks praksis, manusia dengan latar sosio-historisnya mampu menentukan nilai baik buruk karena sejatinya hukum adalah bagi kebaikan manusia.

Sejalan dengan pandangan itu, Durkheim³³ menyatakan bahwa asalnya hukum keagamaan adalah otoritas Tuhan dengan tujuan-tujuan yang manusiawi dalam optik sosial yang naturalis. Agama berisi titah Tuhan yang harus diterjemahkan dalam konteks sosial. Akal atas dasar pertimbangan idealis atau empiris mampu merumuskan kebaikan-kebaikan manusia dan sosialnya. Karena sesungguhnya pola pikir manusia (akal) sudah dibentuk dan dipengaruhi masyarakat sejak ia lahir yang kemudian diwariskan secara terus-menerus dari generasi ke generasi. Karena itu pula, hukum agama dengan akal sebagai sandarannya tidak pernah lepas dari konteks sosial.³⁴ Dengan demikian, ciri agama kemudian menjadi sangat manusiawi, sosialistik, bahkan internasionalistik (humanis dan inklusif).

³² Muhammad Abu Zahroh, *Ushul Fiqih* (terj) cet. ke-13 (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2010), p. 60

³³ Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion* (New York: Oxford University Press, 1996), p. 287-288. Lihat juga dalam Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 1996), p. 16

³⁴ *Ibid.*, p. 172.

Dalam kerangka itu, syari'at menggambarkan sebuah aktivitas dinamis dan progresif dalam mendesain dan merekonstruksi hukum yang kritis terhadap perubahan dan kedhaliman sosial. Hukum harus menjadi sarana ijtihad pembebasan manusia dari berbagai akar totalitarian.

Al-haddad lebih jauh menjelaskan metodologi dalam mengkaji Nash secara tematik dengan membedakan antara Nash normatif etik dengan praktis kasuistik. Akan halnya dengan pembedaan antara ayat normatif di satu sisi dengan ayat kasuistik di sisi lain, al-Haddad adalah satu di antara ulama yang membedakan antara (1) ayat-ayat yang mengandung ajaran prinsip umum (normatif), seperti ajaran tauhid, etika, keadilan dan kesetaraan; dan (2) ayat-ayat yang mengandung ajaran perintah-praktis yang temporal, yang biasanya sangat tergantung pada kepentingan-kepentingan manusia, khususnya sebagai jawaban terhadap masalah-masalah yang berhubungan dengan kondisi masyarakat Arab pra-Islam dan di masa pewahyuan (kasuistik).³⁵ Karena itu, al-Haddad membagi ayat-ayat Al-Quran kepada dua hal: (1) ayat-ayat yang mengandung ajaran prinsip umum, yaitu norma yang bersifat universal yang harus berlaku dari waktu ke waktu, dari satu tempat ke tempat yang lain; (2) perintah atau ajaran kontekstual yang aplikasinya tergantung pada konteks sosial tertentu. Al-Haddad berargumen, bahwa untuk dapat memahami lebih baik Al-Quran dan tesis-tesis umum yang ada di dalamnya, adalah penting menempatkannya sesuai dengan kondisi sosial di mana akan diaplikasinya.

Masih dalam hubungannya dengan pengelompokan ayat Al-Quran, Asghar Ali Engineer memiliki pemikiran yang sama yaitu dengan membedakannya (1) pernyataan-pernyataan umum sebagai ayat-ayat normatif; dengan (2) ayat-ayat kasuistik sebagai ayat-ayat kontekstual. Engineer menuliskan bahwa:³⁶

“Kita harus mengerti bahwa ada ayat normatif dan ada ayat kontekstual dalam Al-Quran. Apa yang diinginkan Allah disebutkan dalam Al-Quran, sama dengan realitas yang ada dalam masyarakat juga disinggung. Sebagai kitab suci, Al-Quran menunjukkan tujuan dalam bentuk seharusnya dan sebaiknya (*should* dan *ought*), tetapi juga tetap harus memperhatikan apa yang terjadi dalam masyarakat yang terjadi ketika itu. Kemudian harus ada dialog antara keduanya, yakni antara yang seharusnya dengan apa yang sebenarnya terjadi. Dengan cara itu, kitab suci sebagai petunjuk akan dapat diterima masyarakat dalam kehidupan nyata dan dalam kondisi dan tuntutan yang ada. Dengan demikian sebagai petunjuk Al-Quran tidak lagi hanya

³⁵ Al-Tahir al-Haddad, *Wanita dalam Syari'at dan Masyarakat* (terj), (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1972), p. 6.

³⁶ Asghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam* (Lahore, Karachi, Islamabad, Peshawar: Vanguard Books (PVT) Ltd, 1992), p. 10-11.

bersifat abstrak. Namun demikian, pada waktu yang bersamaan norma transendennya juga harus tetap ditunjukkan agar pada waktunya kalau kondisinya sudah memungkinkan (kondusif) dapat diterima yang kemudian diaplikasikan, atau minimal berusaha lebih dekat dan lebih dekat lagi kepada nilai normatif tersebut.

Dari pembagian dan pembedaan jenis ayat dan metodologi tersebut, dapat ditarik benang merah bahwa persoalan tauhid sesungguhnya masuk dalam Nash yang bersifat normatif. Normatif artinya berisi ketentuan atau kaedah Ilahi yang bersifat general karena itu pula ia bersifat universal yang harus berlaku dari waktu ke waktu, dari satu tempat ke tempat yang lain. Hal ini berbeda dengan jenis ayat yang kasuistik dan spesifik yang telah terikat oleh ruang dan waktu di mana ayat itu turun (*asbabun nuzul*). Ayat-ayat kasuistik inipun masih terdapat celah reinterpretasi manakala terdapat kasus yang sama akan tetapi berubah tatanan sosialnya. Misal, persoalan kesaksian zina yang dipersyaratkan harus melihat pelaku zina secara langsung. Hemat Penulis, untuk menyeret pelaku zina, saat ini sudah jauh lebih mudah karena kecanggihan teknologi yang ada sudah dapat mendeteksinya sehingga tidak perlu digugurkan karena saksi tidak melihatnya secara langsung. Kembali kepada inti persoalan, karena itu pula maka kedudukan keyakinan atau memaknai Nash ketauhidan pada tataran teologis hanya bersifat umum.

Mufassir ataupun ahli Ushul Fikih masih diberi ruang untuk menetapkan penjelasan atau hukum lebih dalam pada tataran praktis, seperti halnya Ahmadiyah menafsirkan mujaddid, kewafatan Isa al-Masih, Nabi, dajjal, dan ajarannya yang lain. Dengan demikian, tafsir keagamaan dalam ranah teologis ataupun hukum bersifat partikularistik relatif karena itu semua penganut keyakinan harus diperlakukan sama sebagai basis keadilan. Mill menemukan 6 kondisi umum yang umumnya disepakati sebagai hal yang 'tidak adil': (1) memisahkan manusia dari hal-hal yang atasnya mereka *memiliki hak legal*; (2) memisahkan manusia dari hal-hal yang atasnya mereka *memiliki hak moral*; (3) manusia tidak memperoleh apa yang *layak* diterimanya –kebaikan bagi yang bertindak benar, dan keburukan bagi yang bertindak salah; (4) *perselisihan iman* di antara orang per orang; (5) bersikap *setengah-setengah*, contohnya menunjukkan dukungan hanya sebagai pemanis bibir; (6) mengancam atau menekan orang lain yang tidak setara dengannya.³⁷

Karena itu dan sejalan dengan falsafah kebinekatunggalikaan Pancasila maka mari merajut kebersamaan dalam perbedaan. Siap bersanding dengan teman seiman yang berbeda keyakinan. Rubah pola pandang keimanan monolitik 'ke luar' dengan dialog yang humanis (aku dan kamu adalah kita), dan perteguh keimanan monolitik 'ke dalam'

³⁷ Mill, *Utilitarianism* (New York: Bobbs-Merrill, 1957), p. 54-57.

dengan kesantunan dan peradaban (aku dan kamu adalah kami). Mendudukkan Ahmadiyah dan penganut keyakinan yang lain secara sama dengan ortodoksi Islam yang ada merupakan tuntutan aqidah konstitusional. Sudah seharusnya negara menciptakan sistem yang terbuka untuk itu, utamanya dalam desain sistem pendidikan. Pendidikan harus bisa membebaskan warga dari kungkungan monolitik teologis. Karena desain pendidikan agama yang demikian sesungguhnya bertentangan dengan konsep pendidikan *insan kamil* atau ‘manusia yang utuh’ sebagaimana diperjuangkan Bertrand Russel, Paulo Freire,³⁸ Ivan Illich, Montessori, Neil Postman, Ki Hadjar Dewantoro, dan Dewi Sartika.³⁹ Pendidikan menurut mereka harus mampu membangunkan peserta didik dari kesadaran palsu⁴⁰ dan kemerdekaan. Sejalan dengan teori konflik, sistem pendidikan selama ini sadar atau tidak sesungguhnya melahirkan kelas-kelas sosial dan melegitimasi dominasi kelas elit dalam desain kurikulumnya, seperti materi studi agama yang hanya merepresentasikan paham ortodoksi Islam yang ada. Alhasil sistem pendidikan hanya melayani kelas sosial, stratifikasi sosial, keyakinan sosial tertentu saja.

Karena itu, mengapa persoalan konflik keyakinan masih saja kerap terjadi dan sulit diselesaikan, hemat Penulis disebabkan beberapa hal. *Pertama*, tidak dilakukan kajian teks secara komprehensif sehingga perbedaan jenis ayat dan metode kajiannya tidak dilakukan dalam konteks realitas sosial yang lokalistik, berubah, berbeda, terbuka, dan beradab (sebagaimana amanat Pancasila yang konstitusional).

Kedua, sebagian kelompok dan institusi Islam yang umumnya menganut paham Syafi’iah atau Asy’ariah terjebak ke dalam pemahaman yang eksklusif dalam memandang dan menempatkan tatanan hierarkis sumber norm (Al-Quran, Sunnah, dan ijma’) hanya secara normatif untuk menjaga totalitas ajaran dan unitarian faham dan jama’ah. Perbedaan-perbedaan paham yang tidak dikenalkan secara metodologis dalam sistem pendidikan akhirnya membawa umat ke dalam sikap *taklid* dengan menghukumi sesat pada kelompok lain. Pandangan yang bersandar pada hierarkis sistem norm itu merupakan sarana dan instrumen jama’ah dalam memelihara keutuhan institusionalnya agar tidak roboh, sebagaimana argumentasi al-Baqillani (*buthlan ad-dalil yu’dzanu bi-buthlan al-madlul* “batalnya sebuah dalil memungkinkan batalnya suatu materi doktrinal”).⁴¹ Karenanya, wilayah syari’at yang termasuk tauhid di dalamnya, dan fikih

³⁸ Paulo Freire, *Pedagogy of Oppressed* (Penguin Books, 1978), p. 5

³⁹ Lihat Saratri Wilonoyudho, “Pendidikan yang Membebaskan,” dalam *Kompas*, 2 Juli 2012.

⁴⁰ Kesadaran palsu yang dimaksud Paulo Freire adalah tahu penjahat tetapi taksadar dijahat. Jika dianalogkan dengan persoalan ini, tahu ketidakadilan tetapi taksadar kalo melanggengkan ketidakadilan.

⁴¹ Ahmad Baso, *NU Studies*..., p. xviii.

adalah wilayah kajian yang berbeda dan terpisah. Menurut pandangan ini, syari'at mencakup hukum Tuhan secara menyeluruh yang berasal dari Al-Quran dan Sunnah. Sedangkan fikih adalah instrumen yuridis (istimbath hukum) para yuris yang dibentuk melalui proses nalar, baik pada tataran teoritis maupun praktis atas hukum-hukum agama yang obyeknya perilaku manusia (menjadi mubah, sunnah, makruh, wajib, dan haram). Dalam proses penalaran itu ditekankan kepatuhan Nash secara normatif dan komitmen orisinal sanad dan rijalul hadits untuk menduduki peringkat *shobih*. Keautentikan fikih dilekatkan pada keshohihannya ketimbang rekonstruksi fikih demi keadilan sosialnya (reformatif). Hal inilah sebagai bentuk kelalaian atau bahkan kegagalan para yuris atau fuqoha kita yang kurang mampu memahami kehendak Allah sehingga produk hukum yang lahir justru menimbulkan percekocan.

Ketiga, secara institusional historis, Islam telah mengalami pergeseran posisi yang semula gerakan sosial pembebasan (antikolonial) kemudian menjadi instrumentalistik. Islam politik telah menunggangi agama sebagai alat kekuasaan sekaligus komodifikasi kapitalis global. Islam kerap dibenturkan sesama kelompok Islam untuk mengalihkan daya kritisnya terhadap *newcolonialism*, sementara Islam institusional maupun intelektual sendiri dininabobokkan dengan berbagai subsidi dan proyek sosial keagamaan dan HAM. Al-hasil Islam hanya berada dalam kubangan egoisme jama'ah (ortodoksi), ambisi kekuasaan, privatisasi agama, perselingkuhan ideologis, dan eksklusivisme Islam secara refresif. Pesan-pesan peradaban, keadilan, dan kemanusiaan yang bermartabat yang tidak lain merupakan manifestasi syari'ah justru diabaikan.

Karena itu beberapa solusi yang dapat ditawarkan adalah sebagai berikut: *pertama*, membangun kesadaran praktis para yuris dalam berushul fikih atau dalam mewujudkan makna teks Nash ke dalam makna kontekstual yang inklusif, humanis, dan beradab (*al-muhafazhah 'ala al-qadim ash-shalih wal-akhdz bil jadid al-ashlah*). Teks-teks Nash umum harus diterjemahkan secara praktis dengan pendekatan kearifan lokal (kultural subjektif) Indonesia dan *maslahah mursalah*-nya agar hukum benar-benar mampu mewujudkan tujuan syari'at. Karena itu pula dibutuhkan verifikasi mendasar mana masalah yang masuk dalam teks dan doktrin yang umum atau pokok (*ushul*) dan mana masalah yang masuk dalam wilayah doktrin yang cabang (*furu*).

Membumikan Nash ke dalam alam Indonesia sesungguhnya ide lama yang diusung oleh Hasbi Ash Shiddieqy dan Hazairin dengan lahirnya fikih Indonesia, Kompilasi Hukum Islam, dan adanya jurusan atau program studi Perbandingan Mazhab dan Hukum di lingkungan akademik Fakultas Syari'ah Institut Agama Islam Negeri (IAIN) yang sekarang sebagian telah menjadi Universitas Islam Negeri (UIN). Menurut

Hasbi, Indonesia sebagai bangsa yang religius harus mampu mentransformasikan hukum Islam ke dalam hukum Indonesia (positif) karenanya hukum Islam Indonesia harus berpatok pada ‘*Urf*’ Indonesia dan *ijtihad jama’i* (Ijma’). Atau dengan kata lain, perlu dilakukan transmisi nash⁴² Arab ke dalam nash Indonesia. Karenanya bermazhabpun perlu digeser dari bermazhab tekstual (qauliy) ke arah bermazhab secara metodologis.

Dua metode ini dapat menghindari perbedaan yang mengarah pada perpecahan umat. Ditambahkannya pula, agar hukum Islam Indonesia merepresentasikan fikih Indonesia sebagai kajian berbagai mazhab dengan segala keragaman kultural yang melingkupinya, maka dibutuhkan semacam inprastruktur kelembagaan yang ia sebut dengan *Ahlul Halli wal ‘Aqdi*. Lembaga ini ia rumuskan dengan sistem dua kamar (*bicameral system*) yaitu *Haiatus Siyasah* (lembaga politik). Yang dipilih langsung oleh rakyat dan memiliki kompetensi di beberapa bidang. Kedua, *Haiatus Tasyri’iyah* (lembaga legislatif), yang terdiri dari dua komponen: *Ahlul Ijtihad* dan *Ahlul Iktishash* (kaum spesialis). Lembaga inilah yang berkompeten melahirkan hukum (fikih) berdasarkan *ijtihad jama’i*, tegasnya. Meskipun ide kelembagaan Hasbi ini belum terwujud secara menyeluruh, namun, ide *Haiatus Tasyri’iyah* yang dimaksudkan sebagai refresentasi ‘ulama dari berbagai golongan, katakanlah seperti MUI, saat ini justru melahirkan fatwa-fatwa yang kontroversial. Ijma’ sebagai hukum pun kemudian mengalami problematika dan perlawanan.

Karena, sebagian umat Islam tidak percaya dan merasa tidak terwakili di dalamnya. Karena itu, dibutuhkan reformasi konseptual dan struktural MUI, jika ijma’ masih dipandang relevan sebagai formulasi hukum Islam Muslim Indonesia (internal). Secara struktural, MUI harus merepresentasikan pluralisme jama’ah yang ada di Indonesia (inklusif), termasuk kelompok sempalan. MUI juga harus independen sehingga ijma’ yang dihasilkan otonom berbasis syara’ dan keadilan sosial. Secara konseptual, visi keagamaan harus progresif dalam menjawab persoalan keadilan dan kesejahteraan sosial umat Islam. Visi keagamaan harus melawan segala bentuk ketidakadilan dan mampu mendorong kebijakan-kebijakan negara yang berorientasi pada kemaslahatan umat (*tasharruf al-imam ‘ala ar-ra’iyyah manuthun bil-maslahah*). Apabila tatanan demikian terbentuk, maka ijma’ dimungkinkan lahir dan terbuka peluang qonunisasi di dalamnya.

Kedua, melakukan integrasi dan interkoneksi metodologi dalam menafsirkan makna teks Nash dengan metode ilmu lain yang relevan dengan pokok masalah. Penafsir harus mampu keluar dari kungkungan doktrin konvensional (dogmatis teologis, linguistik deduktif, nostalgisme

⁴² Penulisan “nash” dengan “n” kecil dimaksudkan makna sosio-kulturalnya.

historis) ke arah makna reformatif praksis dengan bersandarkan pada *maqashid as-syari'ah*.

Berangkat dari kerangka konseptual itu, maka hukum sebagai satu tatanan sosial keagamaan pada prinsipnya harus memberi ruang terpenuhinya hak beragama dan berkeyakinan yang sama di antara warga. Hal ini sebagaimana telah ditegaskan dalam Pasal 28E ayat (1) yang menjelaskan bahwa “Setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya”. Dan, ayat (2), “Setiap orang berhak atas kebebasan meyakini kepercayaan...”. Ini artinya, kebebasan beragama dan beribadah sesuai dengan kepercayaan yang dianut adalah hak asasi manusia (*human rights*) sekaligus hak warga negara (*the citizen's rights*) yang secara konstitusional dijamin oleh UUD 1945. Jika kita ingin jujur melacak historis perumusan Pasal 28E ayat (1 dan 2) oleh Panitia ad-hoc MPR yang merumuskan perubahan itu maka ketentuan itu sesungguhnya merupakan derivasi dari isi Deklarasi Universal PBB 1948 tentang HAM, Pasal 18, yakni :

“Setiap orang berhak atas kebebasan pikiran, hati nurani, dan agama, dalam hal ini termasuk kebebasan berganti agama atau kepercayaan, dan kebebasan untuk menyatakan agama atau kepercayaan dengan cara mengajarkannya, melakukannya, beribadat dan menaatinya, baik sendiri maupun bersama-sama dengan orang lain, di muka umum maupun sendiri.”

Namun, perumus perubahan UUD 1945 ternyata tidak berani ‘sefulgar dan seliberal’ itu dengan memilih posisi ‘aman’ pembatasan sebagaimana diatur dalam Pasal 28J. Dengan Pasal 28J ini, maka seluruh ketentuan HAM, termasuk terkait dengan kebebasan berkeyakinan dimungkinkan dapat dibatasi. Mengutip istilah Muladi bahwa yang demikian itu termasuk bersifat partikularistik relatif. Sampai di sini memang tampaknya kita masih setengah-setengah dalam mengatur persoalan kebebasan berkeyakinan di Indonesia. Menjadi semakin demikian membingungkan jika kita mengaitkan dengan UU No. 39 Tahun 1999 tentang HAM, Pasal 4: “Hak untuk hidup, hak untuk tidak disiksa, hak kebebasan pribadi, pikiran dan hati nurani, *hak beragama*, hak untuk tidak diperbudak, hak untuk diakui sebagai pribadi dan persamaan di hadapan hukum, dan hak untuk tidak dituntut atas dasar hukum yang berlaku surut adalah hak asasi manusia yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apapun dan oleh siapapun. Kemudian secara khusus, hak beragama ini diatur dalam Pasal 22 ayat (1): Setiap orang bebas memeluk agamanya masing-masing dan beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu. Pasal 22 ayat (2): Negara menjamin kemerdekaan setiap orang memeluk agamanya masing-masing dan beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.

Dalam UU No. 29 Tahun 1999 tentang Pengesahan *International*

Convention On The Elimination Of All Forms Of Racial Discrimination 1965 (Konvensi Internasional Tentang Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi Rasial 1965) secara implisit juga dijelaskan dalam konsideran huruf d bahwa “Konvensi tersebut pada huruf c mengatur penghapusan segala bentuk pembedaan, pengucilan, pembatasan atau preferensi yang didasarkan pada ras, warna kulit, keturunan, asal-usul kebangsaan atau etnis yang mempunyai tujuan atau akibat meniadakan atau menghalangi pengakuan, perolehan atau pelaksanaan pada suatu dasar yang sama tentang hak asasi manusia dan kebebasan mendasar di bidang politik, ekonomi, sosial, budaya, *atau bidang kehidupan umum lainnya*”. Secara redaksi, memang tidak ditemukan bidang agama di dalamnya akan tetapi dengan kata “atau bidang kehidupan umum lainnya” dapat ditafsirkan bahwa bidang agama dan segala ruang lingkupnya termasuk materi yang tidak diperkenankan mendapat perlakuan diskriminasi oleh institusi negara atau kelompok komunitas yang lain. Atau dengan kata lain pada prinsipnya negara harus menjamin semua warga negara bersamaan kedudukannya di dalam hukum, sehingga segala bentuk diskriminasi rasial harus dicegah dan dilarang.

Dalam UU NO. 11 Tahun 2005 tentang Pengesahan *International Covenant On Economic, Social And Cultural Rights* (Kovenan Internasional Tentang Hak-Hak Ekonomi, Sosial Dan Budaya) atau dikenal dengan Undang-undang Hak Sipil, secara umum dijelaskan bahwa:

“Negara Pihak pada kovenan ini berjanji untuk menjamin bahwa hak-hak yang diatur dalam Kovenan ini akan dilaksanakan tanpa diskriminasi apapun seperti ras, warna kulit, jenis kelamin, bahasa, *agama*, politik atau pendapat lainnya, asal-usul kebangsaan atau sosial, kekayaan, kelahiran atau status lain.”

Ketentuan ini merupakan konsekuensi yuridis bergabungnya Indonesia ke dalam keanggotaan PBB sehingga mau tidak mau harus meratifikasi kovenan-kovenan yang disahkan ke dalam undang-undang. Dengan turutnya Pemerintah Indonesia menandatangani sekaligus mengundangkannya ke dalam undang-undang maka hak-hak sipil khususnya terkait dengan agama semakin kuat legitimasinya menjadi *legal rights*. Dengan demikian negara berkewajiban menjamin, memenuhi, dan memeliharanya agar kehidupan beragama yang kondusif terwujud. Dasar kewajiban dan hak itu sudah barang tentu bersumber dari falsafah Pancasila yang termuat dalam Pembukaan dan Batang Tubuh UUD 1945 itu sendiri.

D. Kesimpulan

Hak beragama dan berkeyakinan merupakan persoalan aktual dan kompleks di Indonesia, karena itu mendudukkan posisi hak beragama dan

berkeyakinan harus dikoneksikan antara Nash dengan konteks sosial agama demi menjawab keadilan itu sendiri. Perlu kajian yang dalam yang secara metodologis harus menyentuh faktor sosial, budaya, politik dan ekonomi masyarakat. Karena itu, pendekatan filosofis mutlak dibutuhkan agar kajian hak berkeyakinan mampu menjawab akar masalah sesungguhnya. Secara epistemologis, mengurai hak berkeyakinan merupakan kajian teologis yang bersumber pada teks Nash yang normatif. Nash menempati sumber tertinggi dalam pembenaran jalan menuju Tuhan. Karena itu, syari'at sebagai satu tatanan hukum dibutuhkan untuk mencapai tujuan *insan kamil*. Namun, Nash yang global yang terbatas dimensi problem sosial yang mengitarinya dibutuhkan keberanian akal untuk menjawabnya. Di sinilah dinamika aliran teologis dan politik yang mewarnai hukum beragama dalam konteks negara. Dibutuhkan dekonstruksi beragama dan menafsirkan Nash dalam konteks sosial agama agar permasalahan sesungguhnya dapat terjawab. Hak berkeyakinan adalah hak asasi manusia dan warga negara Indonesia yang dijamin secara konstitusional dan hukum. Namun demikian, masih dirasa inkonsistensi atau setengah hati dalam mengaturnya secara sistemik. Karena itu dibutuhkan ketegasan memilih di antara dua kutub agar jelas dan landasan filosofis yang diambil.

Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, cet. Ke-3, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Anshori, Abdul Ghofur, *Filsafat Hukum*, Gadjah Mada University Press, 2006.
- Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia, 1996.
- Bahmueller, C.F. *Principles and Practices of Education for Democratic Citizenship: International Perspectives and Projects* (USA: Eric Adjunct Clearinghouse for International Civic Education, 1996.
- Baso, Ahmad, *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal*, Jakarta: Erlangga, 2006.
- Beuken, Wim, Karl-Josef Kuschel (et al), dalam *Religion as a Source of Violence?* (New York: Maryknoll, SCM Press Ltd and Orbis Books, 1997.
- Bleicher, Josep, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Engineer, Asghar Ali, *The Rights of Women in Islam* (Lahore, Karachi, Islamabad, Peshawar: Vanguard Books (PVT) Ltd, 1992).

- Faiz, Fahrudin, *Hermeneutika Qur'ani* Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2002.
- Freire, Paulo, *Pedagogy of Opressed*, Penguin Books, 1978.
- Ghani, Abdul Maqsd Abdul, dalam *Agama dan Filsafat (Kajian terhadap pemikiran Filosof Andalusia Ibnu Masarroh, Ibnu Thufail dan Ibnu Rusbd)*. Terjemahan, Kuswaidi Syafi'ie (ed.) Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Haddad, Al-Tahir al-, *Wanita dalam Syari'at dan Masyarakat* (terj), Jakarta: Pustaka Firdaus, 1972.
- Hanaf, Hasan, *Hermeneutika Al-Quran?* (terjemahan), Yudian Wahyudi, Yogyakarta: Pesantren Nawesia Press, 2009.
- Hantington, Samuel P., *The Clash of Civilization*, USA:Foreign Affairs, 1993, Edisi Summer.
- Hendropriyono, A.M., *Nation State di Masa Teror*, Semarang:Penerbit Rumah Kata, 2007.
- John Rowls, *Theory of Justice*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1971.
- Lebacqz, Karen, *Six Theories of Justice*, Indiana Polis: Augsburg Publishing House, 1986.
- Mill, *Utilitarianism*, New York: Bobbs-Merrill, 1957.
- Nasr, Sayyed Hossen, *Knowledge and Sacred* (New York State University Press, 1989.
- Nata, Abuddin, *Metodologi Studi Islam*, cet, keenam, Jakarta: Radjawali Press, 2001.
- Nottingham, Elizabeth K., *Agama dan Masyarakat Suatu Pengantar Sosiologi Agama*, Jakarta: Radjawali Press, 1985.
- Pals, Daniel L., *Seven Theories of Religion*, New York: Oxford University Press, 1996.
- Soleh, A. Khudori, *Wacana Baru Filsafat Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Solomon, Robert C., *From Rationalism to existentialism: the Existentialist and Their Nineteenth-Century Backgrounds*, New York: Herper & Row Publisher, 1972.
- Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996.
- Zahrah, Muhammad Abu, *Ushul Fiqih* (terj) cet. ke-13, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2010.